

Catolicismo impuro: politização e transgressões da fronteira do religioso

Ernesto Seidl¹

Wheriston S. Neris²

Resumo

O artigo aborda o fenômeno da politização de religiosos católicos no Brasil. Com base em elementos da sociologia política, discutem-se perspectivas de análise julgadas vantajosas na apreensão das formas de existência concreta da instituição católica e dos modos de exercício da autoridade religiosa. A análise dos itinerários religiosos de dois sacerdotes, de diferentes gerações e com diferentes tipos de inserção, procura demonstrar parte dos mecanismos que operam nos processos de interpretação que profissionais da Igreja fazem da verdade da instituição, conduzindo estes a vivenciarem seu engajamento religioso em termos que não o separam de uma ação política.

Palavras-chave: Politização. Catolicismo. Igreja. Sociologia Política.

Introdução: por uma sociologia política (lagroyenne) da politização da profissão religiosa

Padre comunista, padre vermelho, padre barbudo, padre subversivo, padre de jeans e sandálias, padre de esquerda, padre petista... É vasto o elenco de imagens e de rótulos associados a sacerdotes católicos que se julgaria terem transgredido os limites da religião e invadido o terreno da política. Foi sobretudo a partir dos anos 1960 que se multiplicaram no Brasil profissionais da Igreja – e não somente padres – com aparência e convicções destoantes dos modelos consagrados de pertencimento institucional e de exercício da autoridade religiosa. Parte desses homens e mulheres se envolveu em atividades

1 Doutor em Ciência Política. Professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do CNPq. E-mail: ernestoseidl@gmail.com

2 Doutor em Sociologia. Professor do Campus III da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: wheristoneris@yahoo.com.br

em sindicatos rurais, movimentos sociais, partidos e grupos ativistas variados. Fração destes ainda ingressou nas disputas políticas formais, ao se candidatar a cargos eletivos, e outra fração chegou a aderir a grupos clandestinos e à luta armada durante o regime militar³. Para todos eles, contudo, é a mesma questão do significado de como servir à Igreja, o sentido da missão religiosa, que ganha amplitude e abrange outros domínios.

Neste artigo, procuramos abordar o fenômeno da politização de religiosos católicos no Brasil com dois propósitos que se conectam. Primeiro, prolongar discussões sobre esquemas analíticos voltados à apreensão das formas de existência concreta da instituição católica e dos modos de exercício da autoridade religiosa pelo viés da sociologia política⁴. Segundo, tentar avançar em uma compreensão mais precisa dos diferentes mecanismos que operam nos processos de interpretação que os profissionais da Igreja fazem da verdade da instituição, conduzindo-os a adesões à política. Acreditamos, entre outros motivos, que ambos os objetivos sejam úteis para desnaturalizar visões sedimentadas sobre uma Igreja “de esquerda”, “das bases”, “dos pobres”, “engajada” etc., que tendem a não indagar a respeito das condições de emergência do engajamento político de religiosos e, por essa via, favorecem efeitos de rotulagem e julgamentos de valor – tão correntes dentro do mundo da Igreja e de seus entornos.

Igreja plural e variedades de interpretação da verdade da instituição

São frequentes as percepções de que o “catolicismo de esquerda” seria traço de países periféricos como os latino-americanos. Dadas as condições de grande desigualdade social na região, aquelas realidades ofereceriam terreno fértil para a emergência de compromissos religiosos com a luta pela

3 Os diversos pontos de fricção entre a história da Igreja católica e a “política” no Brasil são objeto de rica bibliografia, notadamente de brasilianistas, que delineou com bastante clareza os contornos das posições da instituição católica frente ao “social” e ao “político” na contemporaneidade. A título apenas indicativo, mencionamos os trabalhos de Bruneau, 1974; Della Cava, 1975, 1978, 1988; Iffly, 2010; Mainwaring, 1989; Novaes, 1997; Serbin, 2001, 2008 e, ainda, obras de cunho mais engajado, relatos e testemunhos, como os livros de Betto, 1982 e de Souza, 1984.

4 Essa perspectiva vem sendo desenvolvida em diversos de nossos trabalhos. Por exemplo: Neris, 2014; Neris e Seidl, 2015a, 2015b, 2015c, 2017; Seidl e Neris, 2011 e Seidl, 2003, 2009, 2017.

transformação do “mundo dos homens”. De fato, as relações entre fé e engajamento político receberam interpretações variadas pelo catolicismo em diversos países da América Latina, entre as quais teve maior destaque a polêmica Teologia da Libertação. Essas interpretações, no entanto, nunca estiveram circunscritas à Igreja latina ou seriam algo peculiar a partes específicas do mundo. A rigor, trata-se de um tipo de tensão histórica que tem atravessado a religião católica à medida que ela se institucionalizou e se dissociou da esfera do poder secular ou político, fortalecendo códigos, regras e papéis próprios e, assim, definindo seus princípios de legitimação frente a outros domínios sociais⁵.

Procurar entender as condições que levam alguns religiosos a redefinir o sentido de sua vocação e a se engajar em atividades consideradas políticas implica, antes de tudo, considerar que há formas muito variadas de se pertencer à instituição católica – seja como fiel, seja como profissional. Embora tenha uma única autoridade máxima e disponha de instrumentos que propõem uma orientação oficial codificada tanto a seus adeptos quanto (e sobretudo) a seus quadros, a Igreja está longe de ser uma unidade. Isto é, dentro daquilo que se denomina Igreja católica convivem modos extremamente heterogêneos, e até contraditórios, de conceber o pertencimento à instituição, de compreender os dogmas, de se relacionar com regras e hierarquias, enfim, de colocar em forma prática o ofício de homem da Igreja.

Se são abundantes na história e no cotidiano do Brasil exemplos de sacerdotes que se engajaram na política, menos frequentes são os estudos que tomam esse fenômeno como objeto de reflexão sociológica. Uma explicação para essa lacuna pode estar nas relações íntimas entre catolicismo e Ciências Sociais no país, cuja proximidade e afinidade (por vezes, compromisso) tenderam a excluir indagações dessa natureza da agenda científica. Mais do que registrar e dar atenção – não, raro de modo celebrativo – aos vínculos entre “Igreja e política”, ao “papel da Igreja” na “luta contra a ditadura”, no “surgimento” do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, de sindicatos e do Partido dos Trabalhadores, cremos que se ganharia muito com uma sociologia da politização religiosa que estranhasse tantas afinidades entre uma parte da Igreja Católica

5 Sobre esse ponto, ver o artigo Os processos de politização, de Jacques Lagroye, publicado neste mesmo dossiê.

e a esfera da política. Ou mais precisamente, que colocasse como questão os engajamentos dos atores religiosos: por que se engajaram?, em quais circunstâncias (históricas, geográficas, institucionais, pessoais)?, como vivenciaram o engajamento e como o justificam?, esse engajamento se manteve no tempo?, quais foram seus custos (identitários, psicológicos, profissionais)? Essas são algumas de uma série de interrogações que permitem abordar a politização da condição religiosa como problemática sociológica relevante.

Obviamente, não seria possível tentar exaurir a multiplicidade de fatores e de vias para a politização da vida sacerdotal. Como todo processo de engajamento, sabe-se que ela indica o encontro entre certas disposições individuais e condições para sua realização (FILLIEULE, 2001). Da mesma forma, tende a mobilizar uma série de elementos – mais ou menos visíveis – que de modo gradual levam a mudanças de orientação nas concepções sobre o ofício de religioso e, em consequência, em suas práticas. São consistentes, no entanto, as evidências acumuladas que permitem que uma sociologia da politização religiosa identifique condicionantes mais fortes e recorrentes do fenômeno. Abordaremos esses aspectos de modo sintético, em um primeiro momento, para em seguida explorá-los em um viés mais dinâmico ao examinar casos de politização religiosa que temos estudado nos últimos.

Nenhum ponto de partida para a apreensão da politização do espaço religioso pode escapar ao fato de a Igreja vivenciar um processo constante de institucionalização. Como toda instituição, ela está constituída por uma dinâmica resultante do encontro entre investimentos individuais na instituição e as regras, os códigos, as modalidades de organização e os saberes instituídos, o que pode levar tanto à conservação quanto à modificação de sua imagem. Tratando-se de uma instituição com presença transnacional e dotada de uma das estruturas mais complexas do planeta, multiplicam-se em muitas vezes não apenas a variedade de formas de se incorporar o instituído, mas também as chances de tensões, desajustes e rupturas.

Assim como qualquer instituição (hospitais, partidos, forças armadas), lembra Lagroye (2006, p. 259), a Igreja possui *sua verdade*, tem “[...] dispositivos de transmissão daquilo em que se deve crer, escolas, livros, fases de aprendizagem, momentos solenes de afirmação das crenças que constituem sua verdade”. Porém, a multiplicidade de dispositivos de regulação da

ortodoxia e da ortopraxia não excluem a exigência de que seus praticantes e aderentes realizem um trabalho incessante de racionalização das práticas e de reflexividade sobre as conexões entre atos, justificativas e a verdade da instituição. A existência de diversos dispositivos como “[...] a revisão de vida, o exame de consciência, a confissão etc., podem ser tomados como ilustrativos dessas diversas práticas que incitam os fiéis [...] a estabelecer uma relação tão estreita quanto possível entre os seus atos e os saberes transmitidos pela instituição” (LAGROYE, 2006, p. 20).

Essa verdade é o que permite a seus membros (profissionais e fiéis) dar razões legítimas a suas práticas, justificar suas condutas e desempenhar seus papéis. Ela é ao mesmo tempo um quadro para a compreensão das práticas e um estímulo para agir “como convém”. Sabe-se, por outro lado, que questionamentos dessa verdade ou de alguns de seus aspectos não são raros. Mais do que uma colocação em dúvida *total* da verdade institucional e de seu regime de autoridade – o que levaria fatalmente à descrença e ao abandono da Igreja –, trata-se com maior frequência de *novas interpretações* sobre as formas de acessar a verdade da Igreja, sobre a concepção legítima dos papéis e sobre o modo dominante de exercício da autoridade. Como assinala Lagroye (2006, p. 21-22), não se trata mais, ou não somente, da existência de diferentes sensibilidades dentro de uma mesma concepção de verdade, mas “de representações diferentes das formas de conexão com essa verdade, ou mesmo quanto à própria verdade”.

Em termos práticos, essas interpretações se apresentam, entre outras formas, em reflexões interligadas sobre: como levar aos fiéis a palavra de Deus (somente em sermões e em outras ocasiões rituais, em grupos específicos como pastorais, em sindicatos, em fábricas); como dar sentido aos textos sagrados (como afirmações indiscutíveis, propondo interpretações individuais e coletivas, situando-os em contextos sociais concretos); de que modo encarnar o papel de sacerdote (como portador de uma verdade absoluta, como agente de transformação do mundo, desempenhando também outra profissão); quais as tarefas primordiais de um religioso (transmitir o ensinamento cristão, administrar os sacramentos, conscientizar os homens sobre as injustiças e buscar corrigi-las).

Com efeito, embora se trate de agentes encarregados de guardar a ortodoxia e a ortopraxia da instituição, a cada geração as autoridades religiosas são

conduzidas a reinterpretar continuamente os conteúdos da tradição em função das exigências atuais. Isso conduz, por sua vez, a uma notável complexificação da cultura institucional, das formas de justificação e das representações sobre o sentido de pertencer à Igreja. Essas observações se aplicam particularmente ao campo de produção teológica, visto que ele se enriquece sem cessar com as perspectivas elaboradas por profissionais da teologia, por textos produzidos pela hierarquia e pela própria importância dos debates sobre a verdade cristã (LAGROYE, 2006). Além disso, apesar da consagração e objetivação de determinadas perspectivas teológicas na Igreja, trata-se de um campo de produção que se encontra muito longe de um consenso e tão profundamente atravessado por controvérsias de interpretação que raros são os fiéis capazes de dominar seus eixos essenciais.

A questão de como indivíduos longamente treinados pela Igreja para pensar e agir como *seres de instituição* (LAGROYE, 2006) – disciplinados e obedientes a regras e hierarquias rígidas – relativizam essa condição e aderem a (ou inventam) modos heterodoxos de encarnar o sacerdócio não pode ser dissociada da realidade concreta da instituição com a qual interagem. Isso porque nenhum agente religioso se relaciona com a Igreja em sua totalidade, mas sempre com apenas algumas de suas dimensões: determinados seminários, institutos de formação, faculdades ou conventos, certas dioceses e paróquias, alguma ordem ou congregação específica (jesuíta, beneditino, redentorista, dominicano), determinadas pastorais e movimentos especializados, e ainda um número limitado de outros religiosos, de autoridades eclesásticas e de fiéis. Portanto, muito embora os católicos sejam recordados constantemente – por uma série de dispositivos e processos (ritos, cerimônias, sacramentos, discursos de religiosos etc.) – quanto à sua vinculação a uma instituição universal, suas representações da instituição não deixam de ser fortemente marcadas pelas vivências concretas e diversificadas que experimentam.

É preciso lembrar, da mesma forma, que essas interações também se limitam a lugares e períodos históricos particulares, os quais, afinal, enquadram o desenrolar de itinerários individuais e irreduzíveis. Por maiores que sejam os efeitos homogeneizadores que dada formação religiosa possa ter sobre membros de uma mesma geração sacerdotal, socializados no mesmo ambiente e na mesma época, expostos aos mesmos formadores, lideranças e referências

eclesiológicas – que sem dúvida dão algum sentido a expressões como “o jovem clero francês dos anos 1970”, “os dominicanos paulistas dos anos 1960” ou “os jesuítas alemães de São Leopoldo”, por exemplo – a relação entre indivíduo e instituição jamais escapa de certos condicionantes sociais e psicológicos.

Seja como for, está claro que estudar processos como o de adesão a uma instituição como a Igreja, ou de questionamento e transformação dessa adesão, que pode incluir crises, revoltas, adaptações, posturas martirizantes, e mesmo o abandono institucional, exige a combinação de vários níveis de análise. Um primeiro nível mais geral está atrelado ao estado de estruturação da instituição Igreja, isto é, ao regime de autoridade e aos princípios de verdade determinados pelo Vaticano e em vigor em certo período, tais como as orientações dogmáticas, doutrinárias, pastorais, as prescrições de papéis e a distribuição de poder institucional.

Por exemplo, como sabido, desde os anos 1950 pode-se perceber um processo de legitimação de inovações no espaço católico que culminaria com o Concílio Vaticano II (1962-1965), refletindo também transformações importantes da Igreja frente às “questões sociais”. Entre as mudanças impactantes introduzidas destacam-se as redefinições da autoridade religiosa e das condições de seu exercício, incluindo a relação com os leigos, e também a diversificação das formas de saber teológico. De fato, a menor rigidez da hierarquia central da Igreja no monopólio de definição dos princípios legítimos de produção teológica e de relacionamento com outras esferas sociais foi fator chave no fortalecimento de posições “periféricas” da instituição. A emergência da Teologia da Libertação e de outras posições teológicas heterodoxas, em associação com o polo mais heterodoxo desse campo religioso, foi sem dúvida um dos efeitos mais notáveis desse processo (CORADINI, 2012, p. 69-70).

Um segundo nível também se refere a elementos institucionais, porém a dimensões mais concretas e em escala menor, ainda que muito variável. Envolve aspectos tão diversos quanto orientações e características próprias da Igreja em certas partes do mundo (“a Igreja latino-americana”, “a Igreja Coreana”) ou de países e regiões (“a Igreja do Norte do Brasil”), ou da miríade de ordens e congregações – cada uma com suas peculiaridades, incluindo partes dessas instituições, como tal ou qual seminário ou convento (o convento dominicano de Saulchoir, o Instituto Teológico Franciscano em Petrópolis).

O contexto ou “a realidade” (social, econômica, cultural, política, ambiental, geográfica) em que a igreja local existe e os profissionais que nela atuam compõem um terceiro nível que é indissociável do anterior. Isso porque o ambiente em que a instituição se insere e se objetiva – em práticas, representações e estruturas materiais – define em alguma medida suas características, através de ajustes, adaptações e invenções que podem ser ínfimas ou muito flagrantes. Os contextos de missões em regiões longínquas e com fortes peculiaridades são um exemplo clássico, mas o mesmo também vale para contextos urbanos, e não somente em bairros de extrema pobreza, como o senso comum levaria a crer. Serviços especializados oferecidos pela Igreja como certas pastorais de forte componente “político” ou “politizável”, como a Comissão Pastoral da Terra, a Pastoral Operária, o Conselho Indigenista Missionário ou a Comissão Justiça e Paz, são outro exemplo de estruturas que refletem contextos específicos e propiciam aos religiosos o exercício de tarefas mais heteróclitas.

Um quarto nível, enfim, diz respeito à dimensão individual do instituído, pois é na relação dos agentes com as características de funcionamento da Igreja, com as estruturas de poder e com outros condicionantes de maior amplitude que ganha forma o espaço de possíveis que constitui a esfera de ação dos profissionais da Igreja. Além, obviamente, das propriedades sociais desses agentes, é indispensável à análise conhecer as condições de entrada, de investimento inicial e subsequentes na instituição, o que demanda compreender expectativas e perspectivas de retribuição da carreira sacerdotal. Nesse ponto, situa-se um elemento muito caro a toda sociologia da politização religiosa: a questão da fidelidade à instituição. Esta não se confunde com docilidade, mas com um investimento individual em tudo aquilo que a instituição pode representar, podendo significar tanto *conformação* quanto *indignação* (RAISON DU CLEUZIONI, 2010).

Se o *habitus religioso* é sem dúvida produto de longa socialização na instituição, de modo algum ele escapa “[...] às solicitações das experiências múltiplas e das situações antagonistas às quais é confrontado e que nele atuam de modo permanente” (RAISON DU CLEUZIONI, 2010, p. 271). Cabe à análise, então, dar atenção não somente às condições específicas de incorporação de um *habitus* institucional, mas também às experiências e aos eventos com os quais os agentes se defrontam ao longo de seus itinerários e podem

disparar processos de recomposição do pertencimento à instituição⁶; entre eles o de ressignificação do ofício religioso como uma forma de atuação política. Embora possam levar à ruptura com a instituição – por uma saída voluntária da condição religiosa, pelo abandono de uma congregação e permanência no clero diocesano, pela imposição de sanções hierárquicas como voto de silêncio ou a excomunhão –, com frequência esses processos de reinterpretação da vocação são gerenciados em seu interior, resultando tanto na ampliação do arco de modos de viver o sacerdócio quanto em modificações institucionais.

Sobre missões e processos de politização

Mencionada de forma breve mais acima, caberia desenvolver um pouco melhor as particularidades da dimensão missionária da Igreja. Parte importante no processo de transformação da relação entre centro e periferia do espaço católico internacional, o estudo da atuação missionária de congregações em territórios distantes de Roma também oferece campo privilegiado para o estudo dos processos de politização da atividade religiosa. A começar pelas próprias especificidades desse componente institucional. Como sabido, embora as ordens religiosas pertençam à Igreja e se submetam a seu modo institucional de administração, suas propriedades – a meio termo entre Igreja e seita – as conduzem a exercer um papel crítico na Igreja, seja como instrumento de protesto, seja como promotoras de reformas de práticas institucionais (SÉGUY, 1984; TURCOTTE, 1990; RAISON DU CLEUZIQU, 2008). Assim, o fato de se localizarem preferencialmente nos interstícios, nas margens ou falhas do sistema dominante de referências dentro da Igreja, oferta a elas condições bem específicas de definição da vida cristã que não se encontram totalmente em conformidade com as representações hierárquicas mais ortodoxas (SÉGUY, 1984).

6 *Esse tipo de fenômeno também inclui o desajuste entre formas incorporadas do papel religioso e de seu sentido por membros mais antigos do clero e novas formas que a instituição acaba por assumir a partir de momentos de crise, como demonstrado por Raison du Cleuziou, 2010, no caso dos frades dominicanos franceses nos anos 1960; exemplos dessas disputas em torno dos papéis sacerdotais como lutas entre diferentes gerações (formas de socialização e habitus diferentes) e variações de carreira também são encontrados em: Suaud, 1978, 1982; Suaud e Viet-Depaule, 2004; Cavalin, Suaud e Viet-Depaule, 2010. Uma excelente análise de um caso de reconversão política e religiosa, implicando um tipo de engajamento total pela adesão à guerrilha na Bolívia, é encontrada em Suárez, 2004/2005.*

A reflexão sobre essa posição institucional, que constitui um verdadeiro enclave dentro da Igreja Católica, torna-se ainda mais interessante; por outro lado, quando pensada nos quadros do despertar missionário dentro da Igreja Católica que, desde o século XIX, promoveu o engajamento de diversas ordens e institutos em uma tentativa de reconquista do mundo moderno pelas suas margens e fronteiras (PRUDHOMME, 2007). Sobretudo pelo fato de que esse engajamento missionário constituiu, no final das contas, um domínio fundamental para a emergência de uma consciência internacional entre os cristãos, sobretudo os católicos, contribuindo decisivamente para o despertar de interesse pelo longínquo – doravante, tornado próximo –, e, com isso, também para a internacionalização interna da Igreja, com consequências teológicas, eclesiológicas e sociais nada desprezíveis (MABILLE, 2001). Soma-se a isso o fato de que era intrínseca a essa atuação missionária uma dimensão eminentemente política, no sentido de que deveria causar impactos na vida política dos territórios, e não somente em seu sentido político partidário (SAPPPIA; SERVAIS, 2010). Ocorre que essa implicação nas lutas para mudar o mundo a partir das fronteiras aparece como totalmente solidária ao engajamento para transformar a própria Igreja e suas relações internas, revestindo-se sempre, como consequência, de uma significação e implicação religiosa.

Visto com maior detalhe, por outro lado, esse processo de interconexão entre componentes institucionais esteve longe de ser simplesmente um movimento unívoco homogêneo e unidirecional da Igreja em direção ao missionários (ZHENG, 2008). Em primeiro lugar, porque esse engajamento missionário foi composto por indivíduos, personalidades, instituições e associações muito diferentes, com concepções heterogêneas e variáveis, inclusive ao longo do tempo, sobre o próprio significado da missão e de suas atividades (caritativas, médicas, educativas, de auxílio ao desenvolvimento, pela paz etc.). Além disso, como recorda Shewen Li (2002), a confrontação da empresa missionária com sociedades mais ou menos permeáveis à oferta religiosa teve influência importante sobre os próprios missionários, exigindo certo ajustamento de suas políticas e métodos ao meio cultural de acolhida, bem como processos de recomposição identitária. É nesse sentido, inclusive, que se pode considerar a figura do missionário como a de um mediador inscrito em uma situação de interação cultural e, a experiência missionária, como um lugar de interpenetração

de histórias, de identidades, destinos, relações de força, resistências, práticas, saberes e modos de pensamento sobre o mundo⁷.

Sobre as transformações do espaço católico brasileiro pós-conciliar

Não se pode compreender a pluralidade de posições e de tomadas de posição do corpo de profissionais da Igreja brasileira no período enfocado sem considerar tanto os efeitos da reestruturação das relações de força do espaço religioso conhecida após Vaticano II quanto os das mudanças da própria estrutura social brasileira da mesma época. Dois outros elementos subsidiários devem ser adicionados: de ordem mais conjuntural, a instalação de um longo regime autoritário exatamente durante os anos do Concílio; em segundo lugar, e em larga medida ligada às transformações abertas pela Igreja conciliar, a emergência da Teologia da Libertação, no início da década de 1970, como matriz teológica e ideológica importante⁸.

A transformação abrupta do sistema de formação religiosa iniciada após o concílio teve como efeito central a diversificação da cultura religiosa e das formas de exercício da autoridade clerical. Marcado pelo modelo rural e fechado ao mundo profano, de forte rigor disciplinar e pedagogia massificada, o sistema passou a privilegiar centros de formação abertos, mais próximos do estilo leigo, com menor rigidez e sensível às individualidades dos futuros religiosos. Essa mudança se ligava de forma íntima às transformações do mercado religioso em nível mundial (especialmente intensas no Brasil): urbanização crescente e elevação do grau de escolarização dos fiéis, acirramento da competição religiosa e diminuição das práticas católicas. O desajuste entre

7 *Sobre o trabalho de mediação cultural levado a cabo por religiosos especializados em tarefas de reelaboração identitária e legitimação tanto da Igreja quanto de grupos sociais em contextos de imigração e colonização no extremo sul do Brasil, consultar Seidl, 2017. Em relação às regiões de missão situadas ao norte do Brasil, ver Carrier, 2008; Neris e Seidl, 2015a.*

8 *O desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina não pode ser desvinculado dos efeitos da circulação internacional de certos quadros da Igreja, em condições favoráveis de contato e de importação de referências gestadas, em especial, no ambiente da Universidade Católica de Louvain, na Bélgica (CHAOUCH, 2007; CORTEN, 1995; SAUVAGE, 2006). Coradini (2012) chama atenção para as ambiguidades dessa circulação na formulação de posições de teólogos brasileiros (católicos e protestantes), ao assumirem um caráter "terceiro-mundista" em oposição aos centros do "Primeiro Mundo". Sobre a Teologia da Libertação na América Latina, ver os trabalhos de Levine, 1988; Löwy, 1998; Löwy e García-Ruiz, 1997.*

o tipo de formação sacerdotal disponível – logo, das formas de produção e de transmissão da oferta religiosa –, de um lado, e as demandas de clientelas progressivamente mais variadas e diversificadas, de outro, estava assim na raiz dos processos de reestruturação do espaço católico conhecidos como *aggiornamento* ou *atualização* da Igreja.

Os impactos produzidos por essas modificações no conjunto do corpo religioso seguiram a lógica segundo a qual as condições de aquisição e de adaptação a novas convicções religiosas, formas de saber e de exercício do papel de autoridade católica variam diretamente em função da geração e da posição dos indivíduos no interior do espaço institucional. A séria intensificação das disputas em torno das modalidades legítimas de se exercer o ofício religioso e de conceber suas bases teológicas foi um dos resultados inevitáveis desse fenômeno. Mobilizando a títulos variados diferentes frações do clero, estabeleceram-se debates em torno de questões que iam desde as vestimentas religiosas mais adequadas até as querelas sobre as fronteiras da competência da Igreja, passando pelo celibato e a incorporação de leigos em funções até então restritas a sacerdotes⁹.

Como apontado, aquilo que se chamou comumente de “politização da Igreja” brasileira nos anos 1960 e 1970 revestiu diversos aspectos e se inseriu em um contexto nacional e internacional (latino-americano, sobretudo, mas também europeu¹⁰) de instabilidade política, de fortes transformações sociais e culturais. A isso se conectava um novo posicionamento oficial da Igreja denominado “opção preferencial pelos pobres”, concomitante à ascensão de visões teológicas heteróclitas – Teologia da Libertação, teologia negra, feminista, indígena, da enxada. Nesse terreno ganharam contornos mais densos posições em termos teológicos e político-ideológicos dentro da instituição e para parte de seus adeptos, em especial os militantes católicos, com reforço de identificações em termos de “conservadores” e de “progressistas”.

9 Ao longo da segunda metade do século XX, a notável diversificação dos organismos de atuação extrapara-roquial no seio do espaço católico, associada ao crescente engajamento de leigos em funções até então exclusivas do clero, certamente deram sua contribuição para reconfigurar, não sem flutuações e tensões, os modos de exercício da autoridade nesse domínio. A esse respeito, consultar Cavalin, Suaud, Viet-Depaule, 2010, Grignon, 1977; Raison du Cleuziou 2008, 2014 e Rousseau, 1982. Para o caso brasileiro, ver: Iffly, 2010; Mainwaring, 1989; Neris, 2014b.

10 Sobre o contexto político-cultural francês e a politização do catolicismo, consultar em especial o texto de Yann Raison du Cleuziou neste dossiê.

Pelo lado da hierarquia, ao se opor à ditadura e a negociar com o regime militar a partir do final dos anos 1960, parte do episcopado encarnava os resultados da relação de forças que produziu lideranças religiosas socialmente dispostas a tomar determinadas posições frente à “política” ao mesmo tempo em que assumiam novas tarefas autoatribuídas como de sua competência, tais como se manifestar sobre a “conjuntura”, denunciar o regime, defender os direitos humanos (SEIDL, 2009; SERBIN, 2001; 2008). Pelo lado do clero, mais afastados das instâncias hierárquicas – em algumas ordens e congregações e em parte das faculdades e centros teológicos –, novos espaços de atuação religiosa também eram redefinidos por indivíduos em postos muito variados, porém ocupando, em geral, uma mesma posição dominada dentro do espaço católico. Tal dado ajuda a compreender posturas de desafio ao *mainstream* institucional, como um intenso engajamento político, a defesa de teologias alternativas, o investimento em movimentos sociais de “base” (operário, sem-terra, desempregados etc.).

Fé e engajamento político à luz de dois itinerários religiosos

Dentro dos limites deste texto, daremos atenção às frações do clero mais afastadas da alta hierarquia e do poder episcopal. Estaremos interessados em particular em dois casos de politização das atividades religiosas de indivíduos inseridos em espaços, em tese, opostos: a esfera de produção do saber teológico e os territórios de missões pastorais em localidades pobres. Ocorre, no entanto, que há forte conexão entre essas duas formas de ação aparentemente distantes. Isso porque a proliferação de novas concepções teológicas que embacavam as fronteiras entre a ordem do secular e a do sagrado foi ingrediente de base na elaboração de esquemas de justificação que deram sentido e legitimaram grande variedade de ações entendidas como religiosas e políticas. O fato de essas teologias, em grande medida, terem sido produzidas por membros de ordens e congregações – como franciscanos e dominicanos – e circulado mais facilmente em circuitos mais afastados dos controles da hierarquia romana explica, em parte, a maior adesão daquela fração do clero, cujos sentidos do ofício religioso (o *carisma*, no jargão religioso) já favoreciam modos de ação mais concretos.

Como indicado, as novas condições pós-conciliares fomentaram a produção e difusão de heterodoxias que deram amplitude e complexidade a disputas no interior da Igreja e na relação com determinados grupos ligados à instituição. Entre os principais eixos que orientaram essas clivagens estavam duas oposições fundamentais: um distanciamento crítico frente aos centros ocidentais, ao “eurocentrismo”, ao “primeiro mundo”, aos quais se opunha o “terceiro mundo”, os “do sul” – fomentando uma postura “terceiro mundista”; e uma oposição entre concepções teológicas de caráter essencialmente “transcendental”, ligadas antes de tudo “à fé”, e aquelas de caráter “contextual” ou “histórico”, fundamentadas nas diferentes “realidades sociais e culturais dos povos”. Esse processo de reconfiguração do espaço da teologia – que também afetou a Igreja Luterana –, como demonstrado por Coradini (2012), permitiu o alargamento da agenda de temas passíveis de abordagem pela teologia, cujo polo “contextualista”, em especial, passou a incorporar as Ciências Sociais na elaboração de suas interpretações.

A maior integração entre o ensino de teologia e a esfera universitária, com criação de institutos, faculdades e centros de pesquisa fora dos seminários, refletiu a valorização de uma cultura religiosa pautada pelo universo acadêmico e a incorporação de conhecimentos, técnicas e estilos bastante distintos dos vigentes até os anos 1960. Com a definição da excelência sacerdotal cada vez mais dependente da posse de títulos escolares e do envolvimento em ambientes escolares consagrados (institutos de teologia e faculdades “centrais”) (SEIDL, 2009; 2017), o fortalecimento do polo intelectual dentro do espaço religioso tendeu não apenas a acirrar a competição pelo controle da produção teológica. Ele também incrementou a geração de novas formas de saber religioso orientado a clientelas mais amplas e diferenciadas, sobretudo às novas categorias de agentes religiosos e de grupos especializados, em expansão no esquema institucional pós-conciliar. Dentro desse quadro, o duplo efeito de transformação da estrutura social e das demandas religiosas e a concomitante entrada de agentes religiosos, dotados de novas disposições sociais atreladas a percursos religiosos que se abriam na esfera católica, sobre o espaço da produção teológica ampliou em grande medida as alternativas de carreiras sacerdotais “intelectuais”.

Nessas condições, a incorporação de muitos religiosos como professores e pesquisadores de teologia em universidades e faculdades, ligada também

ao reconhecimento oficial da disciplina como parte das ciências humanas e à expansão de cursos de pós-graduação em teologia e em ciências da religião (PALÁCIO, 2003), incentivou e legitimou investimentos em “novas áreas de pesquisa”. A maior liberdade para o exercício da pesquisa e da reflexão, com apoio e respaldo institucionais – inclusive financiamento de diferentes agências de pesquisa –, deu assim impulso aos interesses de teólogos inclinados, em suas palavras, a “fazer novas reflexões”, “abordar novos temas”, “pensar de outra forma”, “introduzir novos autores”.

O itinerário do sacerdote e teólogo capuchinho apresentado a seguir exemplifica uma modalidade de realização de carreira religiosa dentro das novas condições do pós-concílio. Seu percurso e a posição ocupada no espaço intelectual religioso a partir de meados dos anos 1980 são muito reveladores das possibilidades de compreensão da teologia – logo, da *missão* da Igreja e de seus profissionais – em termos que não dissociam “fé” e “engajamento político”. Associado ao polo “progressista” da Igreja e identificado “desde o princípio” com a Teologia da Libertação, suas tomadas de posição refletem um *zeitgeist* do período entre teólogos e intelectuais cristãos que encontravam espaço para firmar novos posicionamentos teológicos e político-ideológicos. A combinação de sua condição de frade capuchinho com o acúmulo de experiências diversificadas e a inserção em uma universidade católica de reputação, logo após se doutorar em Roma, foram determinantes para a elaboração de uma posição de intelectual comprometido com o “conhecimento da realidade”, em sintonia com “as novas demandas e os novos temas” que “se colocavam”.

É em especial por meio da releitura de seu percurso, em entrevista de caráter biográfico, que o teólogo oferece indicações sobre os condicionantes de sua carreira e dos investimentos realizados dentro de um espaço de possíveis em expansão na Igreja. Mais do que as tomadas de posição teológicas em si, interessa em especial compreender o entroncamento de variáveis que permitiram ao religioso se engajar como homem da Igreja em muitas atividades – entre elas a de professor e pesquisador autor de dezenas de livros –, conferindo sentido “político” a cada uma das formas de exercer o ofício religioso.

Desde a conclusão do doutorado em teologia, tem alternado suas tarefas entre o espaço acadêmico e funções de assessoria sobretudo a pastorais sociais, à Conferência dos Religiosos do Brasil e à Conferência Nacional dos Bispos do

Brasil – e o exercício do sacerdócio em uma paróquia pobre em Porto Alegre. Personagem muito popular na “vila”, afirma que tem “colocado em prática” na comunidade “aquilo que ensina na teoria”¹¹. O estilo religioso “encarnado” na “realidade local”, com envolvimento nas particularidades da comunidade e muita proximidade com as pessoas, “incentivador do diálogo entre as mais diferentes religiões”, fez do frade capuchinho uma referência também naquele ambiente distante do mundo intelectual¹².

Uma posição intermediária: a heterodoxia moderada de um teólogo franciscano

João nasceu na região urbana de uma importante sede de diocese da zona de imigração italiana do Rio Grande do Sul ao final dos anos 1950¹³. É o quinto filho de uma prole de dez irmãos. De origem mais urbana pelo lado materno, porém neto de agricultores pelo ramo do pai – que migrou da “colônia” para trabalhar como empregado em uma fábrica de máquinas agrícolas –, afirma ter passado toda sua infância na cidade. A exemplo dos outros quatro irmãos mais velhos que estiveram ou ainda estavam no seminário, ingressou ele próprio aos 12 anos de idade no seminário menor dos freis capuchinhos, ordem religiosa predominante na região desde o século XIX. Contando com a vantagem de uma formação escolar básica “mais organizada”, João recorda ter “se distinguido” em meio aos estudantes e ganho “mais presença diante dos padres”, conseguindo, como se esforça em enfatizar, manter “certa personalidade” dentro do sistema de educação massiva dos seminários pré-conciliares. Após os estudos de nível médio e secundário, faz o Curso de Filosofia criado pela ordem na cidade de Ijuí, à época, ainda exclusivo para religiosos.

Segundo ele, é nesse período que se começa a “sentir os impactos da renovação conciliar” sobre o universo escolar, seu grupo de colegas se esvaziando quase por completo (“começamos em 21, e ao fim, só restavam três”). Sendo inviável manter o Curso de Teologia com número tão pequeno de alunos, interessou-se pela Escola de Teologia dos franciscanos em Petrópolis, Rio de

¹¹ Conforme matéria de site de jornal de Porto Alegre, publicada em 2017, com muitas fotos e depoimentos.

¹² Por três anos consecutivos, desfilou em carro alegórico na escola de samba do bairro.

¹³ O principal material aqui utilizado é uma longa entrevista concedida a um dos autores, subsidiada pelo currículo vitae e parte de suas publicações.

Janeiro, da qual “se falavam maravilhas”. A breve estada com os franciscanos será “marcante” nos rumos de sua formação e na orientação posterior de seus interesses como pesquisador. Lá encontrou “grandes professores” – como Leonardo Boff, “recém-chegado da Europa” – e entrou em contato com “muitas novidades” no campo da teologia e da filosofia, em especial, a “aplicação da fenomenologia” (“isso, para mim, foi um selo muito marcante no início da teologia”).

[...] nós tivemos uma **grande crise vocacional no meio ambiente**. Praticamente, de 21 que começamos filosofia, restamos três; **isso se deveu a uma grande polêmica, uma grande discussão em torno da renovação pós-conciliar**. Quer dizer, **o Concílio Vaticano II tinha dado carta aberta para a gente se atualizar, para gente rever as próprias tradições**; muitas tradições tinham sido abandonadas, estava se tentando novos caminhos, e por aí também muita coisa se perdeu. Então, ficamos somente três, praticamente era insustentável começar a teologia com tão pouca gente; então houve um momento de pausa. **Nessa pausa eu fui para Petrópolis**, no Rio de Janeiro, **com os franciscanos, para começar teologia com eles lá. Foi um desejo meu, porque eu via que na literatura a Editora Vozes produzia muita coisa sobre teologia** e eu sabia que a Vozes era dos franciscanos, que estavam lá, que tinham uma escola de teologia, que formavam lá; e ao mesmo tempo **de lá vinham alguns dos nossos [freis capuchinhos] que tinham feito cursos intensivos de curta duração e que falavam maravilhas; então, eu vou apontar para lá e eu comecei então a teologia; quando eu encontrei, por exemplo, pessoas do tipo como Leonardo Boff**, já como professor; **ele estava voltando há pouco da Europa e começava a ser professor lá**.

Retornando ao sul por questões de saúde, João optou por um estágio em uma casa de formação religiosa de sua ordem no interior do estado, período que qualifica como “um tanto desordenado, mas muito rico”, onde “faz de tudo um pouco”: leciona até dez matérias no 1º e 2º graus, coordena atividades extraescolares de teatro, música, educação física, trabalha em paróquia, torna-se professor em áreas em que se preparava como “autodidata”¹⁴. Ao fim do estágio prestou exames finais no instituto da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, e em seguida foi ordenado

14 A realização de estágios pastorais ao longo da formação religiosa é comum a seminaristas de dioceses e de ordens e congregações. Com frequência, são relatados como ocasiões de experiências “intensas” e de “descobertas” sensíveis, sobretudo da “realidade”, do “povo”, da “pobreza”, da “violência” etc., e interpretados como eventos disparadores de uma sensibilidade latente e mesmo de bifurcação em itinerários que serão elaborados sob o signo do “engajamento social” da religião. Ver, por exemplo, o itinerário de um jesuíta em Seidl (2009). Sobre as noções de evento, ruptura e bifurcação, consultar: Bessin, Bidart e Grossetti, 2009.

sacerdote, aos 25 anos. Trabalhava, então, como professor em duas instituições religiosas e assumiu, por alguns semestres, uma disciplina de filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

[...] [a estada em Petrópolis] não foi longa porque eu tive um acidente num jogo de futebol; eu rompi o menisco e infeccionou, eu tive problemas no joelho; então, depois de um semestre eu tive que regressar, mas **foi um semestre em que a qualidade foi muito marcante, a qualidade daquele semestre, o mundo todo se abriu**. Aqueles professores, eles em especial, **os professores foram muito marcantes. Um professor de filosofia japonês, que tinha formação na área de fenomenologia**, uma formação filosófica com Heidegger, e **estava aplicando a fenomenologia**, o método da fenomenologia para textos orientais [...], textos japoneses, porque ele era de descendência japonesa aqui de Curitiba; então ele lia os textos no original e nós fazíamos seminário com ele; então, **ele tinha uma mística muito forte, muito marcante, tanto que depois praticamente fez escola**; tanto que, **depois eu me formei no meu doutorado, eu utilizei fenomenologia, na minha teologia eu continuo utilizando fenomenologia e naquele período o próprio Leonardo Boff fazia uma teologia muito próxima da fenomenologia, da filosofia da linguagem, de toda uma semântica de sentido**. Então, **isso aí para mim foi um selo que foi muito marcante no início da teologia. Depois eu voltei e acabei teologia aqui na PUC**, porque então já estava começando teologia em todos os institutos juntos aqui na PUC. **Era uma nova fase da teologia**¹⁵.

João conta que durante o verão viajava por todo país dando cursos intensivos de liturgia e Bíblia para membros do clero religioso e em suas paróquias. Sentindo “necessidade de se especializar” para continuar o trabalho docente – junto com outros colegas destinados a formar um grupo de professores que assumiriam o instituto de teologia planejado pelos capuchinhos –, foi para Roma realizar mestrado e doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana. Segundo ele, por não encontrar um orientador “adequado” a seus interesses na área de cristologia¹⁶ (“o professor disponível era extremamente conservador, estava no contrapé das tendências das novas pesquisas e formas de elaborar a cristologia”), decidiu centrar sua tese na “antropologia de um filósofo judeu”, cujo pensamento, “até então desconhecido no Brasil”, teria aproveitado “para introduzir no país”.

De retorno, assumiu como professor/pesquisador no Instituto de Teologia da PUC e, em seguida, no Instituto Franciscano que iniciava suas atividades de formação teológica superior na capital gaúcha. Ao lado das funções de

¹⁵ Sobre as transformações do espaço teológico e da formação religiosa no Rio Grande do Sul, ver: Seidl. 2003.

¹⁶ Área da Teologia dedicada a diversos aspectos de Jesus Cristo, como sua natureza, a doutrina de sua obra e pessoa.

docência e de pesquisa em “tempo quase integral” nos dois principais centros teológicos do estado, o teólogo afirma sempre ter tido uma “agenda movimentada” como professor convidado em cursos de verão em semestres em que se licenciava para dar aulas em institutos em Roma. Reconhecido nos círculos da teologia em nível nacional, ao final da década de 1990 foi eleito por três anos para a presidência da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, com sede em Belo Horizonte. A criação dessa sociedade em um contexto de disputas intensas na Igreja marca um esforço estratégico de afirmação de um espaço de discussão de posições distanciadas do polo tradicional da teologia. O contexto político e eclesialístico de surgimento da instituição é destacado por João no trecho a seguir:

Para falar disso [um polo teológico mais teórico e outro voltado para temas sociais], eu acho que eu teria que falar um pouquinho dessa Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. [...] Atualmente eu estou terminando o meu período de presidência, mas eu sou também fundador, estou entre os fundadores, e isto se deu na metade da década de 80; e se deu também dentro de uma conflitualidade muito grande. **Porque havia muito bate-boca, muita polêmica em torno de posições que eram ao mesmo tempo teológicas, eclesiais e políticas; então, misturava tudo e se fundamentava mutuamente;** e nós precisamos naquele período nos organizar também; então, a **fundação da Sociedade de Teologia visa a produzir uma teologia relevante, engajada, para um ambiente socialmente relevante no marco da opção preferencial pelos pobres**, que foi uma das **grandes chaves de leitura da forma latino-americana de se posicionar na Igreja, na teologia**. E por outro lado, também essa sociedade **aceitava os desafios de manter-se em nível universitário com o rigor de pesquisa e de métodos científicos que a universidade exige para levar a sério**. E o nosso compromisso era manter um espaço próprio, seja **para diálogo com outras áreas da sociedade, seja também dentro da Igreja**. Porque havia naquele período alguns processos que levariam inclusive ao silêncio do Boff, e outros conflitos que estavam presentes ao nível mais lá no Rio de Janeiro – o arcebispo do Rio estava tirando o direito de trabalhar em teologia de alguns teólogos.

Isso aí me marcou bastante no meu itinerário profissional e no meu entendimento pessoal, nas minhas convicções, inclusive. Porque **a forma que eu sempre pensei a teologia era esse enfrentamento e procurei sempre a fidelidade que a sociedade me exigia**, porque tu enxergas um pouco essa fidelidade. Agora, claro que é uma fidelidade que é ativa, porque há elementos novos que estão muito mais complexos nesse propósito. Por exemplo, no diálogo com as ciências. Nós fizemos em 99 um congresso, depois acabei editando o livro como organizador do livro de diálogos da fé com a ciência, com a física, com a biologia, e com outras áreas também religiosas [...] enfim, a interdisciplinaridade¹⁷ Quer dizer, nós viemos cada vez mais aceitando o desafio da interdisciplinaridade; isto complexifica a situação, tira a gente do isolamento.

¹⁷ Editada pela editora Paulinas, a obra recebeu o Prêmio Jabuti de Literatura Religiosa.

As preocupações com a produção de um saber religioso formal afinado com as “novas demandas” dentro da “inserção católica latino-americana e brasileira”, a partir dos anos 1970, ficam muito patentes nas posições desse sacerdote bem ajustado aos novos modos de exercício da função de “teólogo acadêmico”. Formado em um contexto de renovação das práticas religiosas, de forte contestação do papel do sacerdote e de valorização do engajamento social intenso, sobretudo no ambiente de algumas ordens e congregações, João se identifica com as tendências de uma teologia “comprometida com os mais necessitados”. Tanto o contato com a Teologia da Libertação e com outras abordagens questionadoras das interpretações mais consagradas da tradição teológica, quanto as experiências diversas fora do universo escolar, como o envolvimento direto em trabalhos com populações de paróquia em pastorais sociais, impactariam sua inserção dentro do espaço da teologia.

Sem adotar uma posição de ruptura ou de radicalismo frente ao padrão teológico dominante, João adquirira, no entanto, disposições adequadas à adoção de uma estratégia de carreira que o situava em “posição de ponta” na produção de conhecimento religioso dentro do quadro escolar da Igreja – como o reconhecem vários de seus pares. Em condições de se distanciar dos cânones da atuação sacerdotal sem querer subvertê-los de modo radical, poderia optar pelos “novos temas” que começavam a se impor na esfera religiosa com maior intensidade desde o Concílio e a afirmar; dessa forma, seu espaço nas disputas pela definição legítima do saber religioso. Dentro dessa lógica, estava interessado em produzir uma teologia “descentrada”, que buscasse em outras disciplinas elementos a partir dos quais elaborar um ponto de vista católico conforme aos “desafios” dos tempos atuais.

A área de antropologia é uma área muito aberta, muito pluralista, com muita contribuição que vem de outras áreas; claro que nós podemos falar isso de um modo geral também das outras áreas, mas essa aqui, ela é muito diluída por isso. Mesmo assim, **procurei tomar os tratados tradicionais dentro da antropologia teológica e procurei, sobretudo, contextualizar nos novos desafios que se apresentam vindos, sobretudo, das ciências humanas e, ultimamente, inclusive das ciências naturais, da física, da biologia, enfim, dessa nova concepção de realidade.**

A década de 80 é a década da militância, a década das greves na universidade, é a década da teologia da libertação com bandeira na rua, é a década de ir todo mundo para as bases, de ir todo mundo para a periferia, é uma década **extremamente militante;** é

uma década bastante politizada, em que o estudo teórico é visto com desconfiança, até certo ponto, porque é desengajado. Então, ali nós **precisamos fazer um esforço enorme para motivar na área de estudos, para mostrar a relevância dos estudos. Era muito difícil a gente procurar mostrar a relevância, a importância do estudo para a militância.**

Mas a passagem dos 80 pros 90, que é aquela passagem ali de 89 com o Collor, Lula, com derrubadas do socialismo e início de 90, que nós tivemos também algumas celebrações importantes; em 92, a **América Latina e as culturas ancestrais ou afrodescendentes, ou indígenas, nos fez lembrar outros temas de ordem cultural, de ordem que não é simplesmente econômica;** e então, ali houve algumas mudanças importantes. É claro que isso também na Igreja coincidiu com o que alguns chamam de volta à grande disciplina; quer dizer, volta a uma certa centralidade na Igreja, volta a um aspecto mais ordenado, talvez uma volta um pouco mais para dentro da Igreja, **uma volta um mais para o lado religioso do que a relevância política da fé.** Então, existem fenômenos aqui – alguns de forma muito positiva – que mostram um amadurecimento e outros que são preocupantes, que mostram também **uma dificuldade de se manter num nível mais forte o diálogo de reflexão com a realidade social.**

Atravessando mundos: o olhar de um missionário a partir da fronteira

A exploração de experiências religiosas em territórios missionários também oferece contribuição ímpar para compreensão das diversas matrizes de politização do engajamento religioso (PAGIS, 2010; NERIS, 2017). A começar pelo fato de que esse deslocamento entre universos levanta a questão dos efeitos resultantes da combinação entre a inscrição em um quadro sócioeclesial específico e a sua integração a redes e correntes religiosas transnacionais, suscitando não somente a circulação de ideias, mas também a de pessoas, bens, recursos e contatos. Soma-se a isso o dado de que essa experiência biográfica, além de permitir olhar sob novos ângulos o carisma do fundador, as identidades sociais e culturais de origem, pode também atuar como uma experiência marcante, capaz de suscitar uma modificação profunda nas formas de pensamento da vida cristã, da fé católica e de compreensão da verdade da Igreja. Ora, por esse ângulo, a experiência do padre comboniano aqui examinada é bastante similar à dos artesãos da reconstrução do catolicismo a que se referia Raison du Cleuziou em *Qui sont les cathos aujourd'hui?*, cujas experiências da fé são profundamente marcadas pela descoberta de culturas estrangeiras. A isso se vincula a rejeição a uma hierarquia católica concebida como

arrogante, intransigente, autoritária e avaliada como incapaz de se conectar às preocupações e à complexidade da vivência dos homens comuns.

Paulo nasceu no norte da Itália, em 1972, filho de um contador e de uma dona de casa. As avós de ambos os lados eram do lar. Uma de suas lembranças de infância é a visita que faziam ao avô materno que era agricultor e administrava as terras de um fazendeiro. Seu avô paterno morreu cedo. Ele era um pedreiro que migrou para os EUA durante certo período, a fim de ganhar algum dinheiro, *“pois o norte da Itália era muito pobre”*. De regresso, com o dinheiro acumulado, casou e construiu uma casa. Como nos conta, *“de fato, eu acabei nascendo e morando em uma casa construída pelo meu avô, com dinheiro dos EUA”* (risos). A infância de Paulo e de seu único irmão, que se tornou médico, foi *simples e estruturada*. Em sua percepção, a vida parecia já diagramada, *“como se estivesse em uma esteira, bastando seguir o ritmo natural das coisas”*. A despeito de ter crescido em um ambiente familiar religioso e de ter sido educador na paróquia, um itinerário conformado com a estrutura religiosa comum aos demais jovens de sua região, até a idade adulta diz que *“nunca tinha pensado em escolher a vida religiosa como opção de vida”*. Em sua cabeça, na cultura religiosa em que nasceu, o espaço do sagrado era paralelo e isolado de outras esferas da vida: *“profissão, religião, lazer, família, cada área na minha cabeça era uma esfera diferente. Depois que percebi que todas estavam conectadas”*.

Seu itinerário escolar transcorreu sem grandes reviravoltas, como faz questão de frisar. Após a conclusão do ensino básico e médio, inscreveu-se, aos 19 anos, na Faculdade de Engenharia Gestional em Milão que, como explica, *constitui um ramo da economia ligada à engenharia*. Essa escolha foi favorecida também pelo fato de que gostava da área de matemática, da organização, como também pelas afinidades que essa opção detinha com a profissão do pai. Tudo transcorria tranquilo nos primeiros semestres, até que Paulo afirma *ter entrado em crise no ano seguinte*, muito por conta de acontecimentos ocorridos com amigos próximos. Como conta, quando dois grandes amigos dele fizeram escolhas missionárias, Paulo ficou surpreso e começou a refletir sobre as escolhas e o destino de sua própria vida: *“Porque me dei conta que talvez estava automatizando muito minha vida, tudo era uma sequência de engajamentos não refletidos, um conectado ao outro, mais ou menos por afinidades, mas sem que eu fosse realmente protagonista. E isso foi um racha na minha vida”*.

Essa primeira “crise” provocou uma transformação importante em seu itinerário. Primeiramente, porque decidiu abandonar o curso no segundo ano, “*e foi um sacrifício, afinal, tinha lutado bastante no ano anterior*”. Além disso, começou uma formação diferente com o ingresso aos 21 anos no Instituto Missionário dos Combonianos, em 1993. Em princípio sua mãe mostrou receio por essa escolha, imaginando que ocorreria o mesmo com um irmão seu que se inscreveu para ser missionário, iniciou o curso, mas acabou desistindo – fato do qual Paulo não tinha conhecimento até então. O início da experiência com os Combonianos também provocou nova ruptura com a formação religiosa tradicional que tinha recebido desde a infância. Sobreretudo a proximidade com os mais pobres, “*que é uma das características da formação Comboniana*”, o surpreendeu. Além do estudo da teologia e filosofia europeias, toda semana era obrigatória a “*inserção em uma realidade de serviço aos pobres*”. Essa “inserção” ocorria de diversas formas, como lembra: “*em um restaurante popular, em cadeias, com grupos de Rom (Ciganos). Isso obrigava a fazer uma ponte entre formação e realidade*”. A obrigação de trabalhar em comunidade também era outro aspecto desafiante.

O noviciado¹⁸, porém, estabeleceu um corte de dois anos nessa experiência de inserção. Mesmo com o longo período de isolamento, praticamente dois anos, lembra bastante de um parêntese de dois meses, quando puderam trabalhar diretamente com migrantes colhendo tomates no Sul da Itália. Foi uma experiência intercultural bastante intensa, mas apenas um breve parêntese. Na prática, o noviciado era um período de aprofundamento no carisma do fundador e de cultivo do valor da oração e da mística comboniana. Hoje lhe parece um pouco “*inatural, como método de formação*”. Como para boa parte dos estudantes, Paulo também era fascinado pela aventura missionária na África, embora de maneira um tanto ingênua, como admite. Queria ir para Moçambique, como os seus amigos da universidade tinham feito. “*Sempre fui um pouco pelas amizades*”, como diz. Porém, durante o noviciado conheceu um novo amigo que voltava do Brasil e tinha passado por São Paulo, desenvolvendo um trabalho com crianças de rua. Ouvindo as histórias dele, de

18 Embora sempre sujeita a variações, basicamente a formação dos missionários combonianos pode ser dividida em três períodos: o Postulando, com o estudo de filosofia para os candidatos; o Noviciado, que corresponderia a um período de maior dedicação à oração e ao estudo do carisma da ordem e, finalmente, o Escolasticado, que também dá continuidade à formação teológica, mas combinada com a realização de experiências pastorais e missionárias, de preferência em outros países.

famílias e de meninos de rua, ficou fascinado. Assim, *de uma forma um pouco irracional, por intuição e por entusiasmo, que fiz a escolha de vir pro Brasil [...]. Acho que sempre fui pego pelo lado irracional, pelo desejo.*

A passagem pelo Brasil permitiu, então, a Paulo adquirir uma formação um pouco diferente, com um período de formação teológica na Itália e outro no Brasil. Aqui, novamente, insere outro corte em sua narrativa: *“a vida de cada pessoa é feita de pequenos traumas que obrigam a gente a dar pulos, a mudar paradigmas.* Depois do choque de entrar em contato com o *“mundo dos pobres de forma sistemática”*, veio aquele da inserção no Brasil durante o escolasticado, a partir de 1997. Inserido em uma comunidade internacional (sete a oito nacionalidades distintas) localizada na periferia de São Paulo, em uma região muito violenta, *“é como uma meia que se revira de ponta a cabeça. Foi a grande mudança”.*

Sabia que teria o choque, mas, sobretudo, o que me chocou foi o contexto, o local. Era uma periferia, uma realidade muito pobre, de fortes conflitos e de violência desumana. Entrei quase imediatamente em uma pastoral específica vinculado ao trabalho com crianças e adolescentes em conflito com a Lei, um centro de Defesa. [...] Eu era educador de rua e estava em contato com as situações mais duras. Lembro que naqueles três anos mataram sete dos adolescentes que acompanhava. O primeiro foi um trauma muito grande. De repente, mataram ele porque fazia parte das gangues.

Juntamente com mais dois estudantes (um brasileiro e um mexicano), decidiu realizar uma inserção mais radical, mais em “contato com o povo”. Alugaram uma casa pequena que era paga com o trabalho que desenvolviam. *“À noite, a gente jantava, cozinhava e orava juntos”.* Pouco a pouco, então, Paulo passou a se sentir diferente *“daquele garoto certinho que na Itália se considerava religioso”.* Em São Paulo, considerava-se religioso, sim, mas de uma nova maneira. *“Na Itália eu pensava que ser religioso era ser educador de crianças, quase como um catequista ou, enfim, participar das celebrações na paróquia”.* Aqui era viver com o povo: *“muito mais na partilha do dia a dia, dos dramas. Os dramas, as alegrias e angústias do povo”.* Era uma teologia mais ligada à prática e menos sistemática e doutrinal, como aquela que experimentou na Itália: *“Aqui eu tentava fazer com que a teologia fosse a ferramenta de interpretação da vida; ao contrário, na Itália, eu considerava a teologia como o embasamento teórico sobre o qual um dia poderia ter construído a minha prática. Aí tu vê como é diferente”.*

Para Paulo a conclusão de sua formação foi outra mostra de que era “*filho de duas tradições muito diferentes*” e, por consequência, “*pouco dogmático e pouco ortodoxo*”. Enquanto em 2001 sua cerimônia de ordenação diaconal foi celebrada com direito a ladainha de santos animadas com batucadas e com o gesto simbólico de se deitar sobre a bandeira do Brasil e do Movimento dos Sem Terra (MST), quando se ordenou em Milão, no mesmo ano, a celebração contou com “*todas as pompas e formalidades*”. No intervalo entre esses dois eventos, houve o falecimento de seu pai. De 2001 a 2007, Paulo permaneceu na Itália trabalhando com jovens. Segundo conta, esses anos foram fundamentais para desenvolver uma dimensão que não estava aprofundada: “*aqui no Brasil aprendi como a fé, os dogmas, tinham uma vertente política*”. Contudo, “[...] *nisso, a gente corre o risco de passar por cima da pessoa, do encontrar no profundo dos seus dramas. Corre-se o perigo de construir ideologias que na teoria funcionam, mas na prática não funcionam como idealizado*”. A principal questão do seu trabalho na Itália era ajudar os jovens (homens e mulheres) a “descobrirem sua vocação” – era a “*questão do discernimento*”, como esclarece. A despeito disso, no entanto, Paulo continuou a se engajar em questões sociais. Lembra principalmente de uma campanha lançada para permitir a uma grande favela de Nairóbi (Quênia) se “*reassentar em um território mais nobre e digno*”. Também participou de todos os Fóruns Sociais Mundiais e de Caravanas “*colocadas a serviço das causas dos migrantes, da luta contra as máfias, contra a corrida às armas, da dívida exterior*”. Não era um trabalho individual, como alerta, senão a própria expressão do posicionamento dos Combonianos dentro da Igreja. Foi, sobretudo, um período de aprendizado para Paulo, que teve nessa passagem a oportunidade para compreender como se opera dentro de redes de atores institucionais e coletivos que não necessariamente partilham os mesmos pressupostos em todos os planos.

Eu aprendi com os combonianos a trabalhar nesse tecido de redes. Talvez essa seja uma das qualidades melhores que tenho. Tenho limites e qualidades. Uma qualidade boa que acho e que aprendi com os combonianos é se trabalhar em redes. Os combonianos têm essa percepção que, somos uma congregação pequena, mas temos a capacidade de buscar alianças com movimentos sociais, organizações, às vezes sindicatos que, pensamos, têm os mesmos valores nossos, em chave não religiosa. Às vezes, somos criticados na Itália e também no Brasil. Aqui no Brasil um pouco menos, mas na Itália somos criticados como Catho Comunistas, católicos e comunistas, como traidores da fé entendida em suas regras mais precisas, porque nos aliamos a pessoas de esquerda que não compartilham alguns valores, por exemplo, relativos à questão do aborto, àquilo que se pensa que deveria ser o

papel da mulher [...] Enfim, aliar-se a esses grupos que criticavam a Igreja era para nossos colegas católicos de outras inspirações uma traição da Igreja. Então, os combonianos são ainda considerados como um lado meio perdido.

Para Paulo está claro que dentro dos combonianos existem *mil pensamentos*. Porém, como esclarece, *“digamos que as ações mais invisíveis e mais interessantes têm sido marcadas por essa direção”*. Ademais, durante essa fase, Paulo começou a pedir para vir para o Brasil. Em princípio, seu destino seria a Província Brasil-Sul, uma realidade urbana com a qual tivera contato durante o escolasticado. Porém, de passagem pela Itália, o Provincial do Nordeste o convidou para conhecer uma realidade “bastante diferente” daquela que conhecia até então no Brasil. Desse encontro, Paulo recorda o desafio lançado de auxiliar no desenvolvimento da missão socioambiental da Igreja, o que despertou imediatamente o desejo de assumir esse novo projeto missionário. Inclusive, essa escolha se fez a despeito de Paulo não ter conhecimento algum sobre essas questões.

“– Se tu quiser, tem uma comunidade nova [explicava o Provincial]. É uma comunidade que nasceu acompanhando as migrações dos trabalhadores siderúrgicos (Açailândia Piquia), trabalhou muito na construção de comunidades eclesiais de base, acompanhou o drama dos bairros, dos distritos industriais, da vida operária etc., mas agora percebemos que está na hora de complementar essa ação com um viés socioambiental. A situação está ruim. No Brasil, está amadurecendo a missão socioambiental da Igreja. Nós Combonianos ainda não temos nada fortalecido nesse campo. Piquiá é um local onde isso é gritante. Então, a gente quer fazer de Piquiá uma comunidade, digamos assim, paradigmática, para depois provocar o restante das comunidades combonianas e possivelmente um pouco a Igreja sobre a importância e as características da missão socioambiental da Igreja”. Opa! Eu disse: Caramba! Isso é interessante!

Quando chegou a Açailândia, havia então apenas duas comunidades. Desse primeiro momento, lembra que foram meses extremamente desafiadores. Havia, certamente, as dificuldades de adaptação a uma cultura nova como a maranhense (os hábitos, costumes), mas, a verdade “é que não entendia ainda o que eu tinha que fazer”, como diz. O problema, segundo ele, residia na diversidade de problemáticas existentes e no consequente desafio de estabelecimento de uma hierarquia de enfrentamentos prioritários para a atuação missionária por esses religiosos. O relato a seguir exhibe ainda como as linhas diretrizes de atuação se fizeram em cooperação com uma série de

interlocutores externos ao âmbito eclesial, permitindo não apenas a circulação de interpretações, como também o processo de recomposição da própria empresa missionária.

Sim, mas vamos enfrentar o quê? Porque havia inúmeros conflitos: trabalho escravo; poluição de carvoarias, de siderúrgicas; o comércio do monocultivo de eucalipto que tava caçando o pessoal no campo; os conflitos, portanto, do êxodo rural; a questão dos trens da Vale que passavam com um barulho infernal. E aí nós vamos jogar em qual dessas realidades? Aí depois cada um nos dava uma versão diferente. A gente buscava muito conselho, mas às vezes isso era pior. Cada um motivava uma coisa, daí a gente saía com essas ideias, mais confusos do que ajudados. Uns diziam: “não, a questão do eucalipto é o futuro porque lá no sul do Brasil também [...]”. O outro que dizia: “não, a questão é a do trabalho escravo, por que o centro de defesa da vida e dos direitos de Açailândia nasceu com os Combonianos [...]”. Outro dizia: “não, a urgência é a Siderúrgica, porque tu não vê aqui em Piquiá de Baixo o drama que está criando?!”. Aí, a gente teve a ideia louca de ir até Belém, porque era 2008 e estava se preparando o Fórum Social Mundial de 2009. E tava tendo uma sequência de encontros, inclusive com o Comitê Internacional do Fórum, que eu conhecia ainda das experiências da Itália. Aí, foi bem interessante porque recebemos muitas dicas de pessoal internacional que nos davam suas impressões, ideias, e também de pessoas lá em Belém, dos movimentos sociais. Só que isso complicava, pois, como te disse, ampliava muito o leque. Até que tivemos finalmente uma conversa que nos cativou mais que as outras, que foi com o Lúcio Flávio Pinto, lá em Belém [...] jornalista, que ele disse, olha, a mãe de toda essa bagunça na qual vocês e nós também aqui em Belém estamos inseridos é o Programa Grande Carajás. É ele que criou todo esse sistema por aqui. Então, ou vocês enfrentam a engrenagem maior ou não adianta ficar lá nas engrenagens menores, porque vocês se iludem de conseguir rodar as coisas, no sentido que vocês preferem [...]. mas as grandes engrenagens vão puxar tudo por onde elas querem. Ou vocês constroem um enfrentamento amplo ao sistema que tem modificado todos os equilíbrios socioambientais da região ou não adianta enfrentar uma ou outra consequência.

Foi então que teve início a Campanha Justiça nos Trilhos, coordenada inicialmente pelos Combonianos, como informa Paulo. A intuição para esse movimento surgiu no final de 2007 e já em 2008 ela se consolidou, ao compreender melhor sua missão. Pelo menos desde o Fórum Social, a campanha estabeleceu coalizões com outros movimentos sociais, Organizações Não Governamentais, sindicatos, lideranças comunitárias, pesquisadores, dioceses, pastorais sociais, jornalistas etc., tornando-se, atualmente, “*um mundo bastante plural*”, como afirma. Na avaliação do religioso, esse movimento, bem como todas as iniciativas para agregar aliados, ao mesmo tempo em que reforçam o papel e a missão do Instituto, oferecem exemplos concretos e motivadores

para a Igreja maranhense quanto à capacidade de ação prática da fé – como reforça em diversos momentos da entrevista:

Então, temos consciência que cabe a nós missionários, pelo papel que temos, digamos, pelo fato de que somos ainda uma entidade, digamos, um ente respeitado e reconhecido tanto pelo povo quanto teoricamente pelas instituições, temos consciência que além de sermos os alimentadores das motivações, de alguma maneira, ainda nos cabe um papel de direcionamento, de ativação de processos, porque temos o potencial para isso [...]. Então pra te dizer que nós imaginamos que o nosso papel deva ser tanto o de aprofundar as motivações, agregar aliados mais parecidos à nossa realidade, mas também ativar processos pelo papel institucional que temos como missionários.

Em outros momentos Paulo reconhece, contudo, que essa atuação oferece também uma série de desafios para a própria identidade missionária. A começar pelo fato de que a promoção de um trabalho coletivo como esse não autoriza aos religiosos a imprimir na rede inteira a metodologia, a mística e o espírito dos Combonianos. Desse modo, entre os missionários, corre-se sempre o risco de não focar no “[...] *nosso específico que deveria ser proporcionar também, uma mística, uma ética e um conteúdo socioteológico, diria, àquilo que está acontecendo*”. Ao que tudo indica, na inversão das prioridades da atuação missionária, na leitura de Paulo, coloca-se em jogo também a questão do papel exercido pela congregação dentro das estruturas globais da Igreja. Assim, sem reforçar a dinâmica do diálogo interno da Igreja (a articulação entre religiosos que atuam em contextos similares, por exemplo), para Paulo, dificilmente se poderia afirmar a importância do enfrentamento socioambiental dentro da Igreja e a contribuição dessa atuação na fronteira para o desenvolvimento de novas linhas de atuação no cenário mais global.

Outro desafio advém da própria institucionalização do movimento e das lógicas implicadas nesse processo. Em particular, para Paulo, quando a rede começou a ser mais conhecida e as linhas de atuação definiram-se mais claramente, começaram a ser feitos alguns projetos de financiamento que, ao mesmo tempo em que mobilizavam recursos necessários para o enfrentamento “*com um gigante tão forte*”, potencializaram a transformação das relações internas – o que “*corre o risco de criar uma outra realidade e não favorecer a dimensão de rede*”. Uma última tensão resulta do próprio ímpeto de continuar o trabalho que vem sendo desenvolvido pelos Combonianos na região, por um lado, e a natureza mesma dessa empresa missionária coletiva que, em princípio, é transitória, e não pertence efetivamente ao território em que atua.

Questionado ao final da entrevista acerca de sua percepção das transformações da Igreja, Paulo enfatiza os problemas decorrentes de uma visão unitária e homogênea dessa instituição, *em termos de continuidade dogmática e de tradição. A Igreja de hoje deveria, para ser fiel ao evangelho, favorecer o conflito e a capacidade para lidar com o diferente.* E nesse sentido, dentro da diversidade de práticas e grupos, a vida religiosa e missionária desempenharia uma função de mediação importante para a própria reforma da Igreja, pois *a vida religiosa sempre nasceu com a missão de reformar a Igreja. Ela nasce à margem da instituição. Os missionários ainda mais, porque são pessoas de fronteira. É uma dimensão instável, que te coloca em diálogo com o diferente de ti e também com aquele que se pensa igual a ti.* É nesse plano que ele espera continuar a desenvolver seu engajamento missionário, com a convicção de que *o religioso é o servidor da humanidade com a mística herdada da Igreja.*

Conclusões

Entre as muitas contribuições de Jacques Lagroye à compreensão do mundo da Igreja, de cuja longa participação como fiel extrai uma infinidade de pistas e de achados científicos, gostaríamos de reter em especial a atenção dada à relação, ou interação, entre a dinâmica da instituição católica e a dinâmica individual de seus membros – leigos e religiosos. Por esse viés, Lagroye indicou que as formas de pertencimento à Igreja são sempre instáveis, que o processo de institucionalização nunca está acabado e que ele depende de elementos que, em larga medida, escapam ao controle hierárquico. As lutas em torno das concepções de poder e de autoridade, com todas as consequências que daí derivam em termos de compreensão das regras, papéis, hierarquias, sentido da religião etc. estão na base da definição que se pretende sobre a “verdade” da instituição. Aqui, retomando uma vez mais Lagroye, a questão já não é apenas de diferentes sensibilidades dentro uma mesma concepção de verdade; trata-se de representações divergentes sobre a conexão com essa verdade ou até mesmo quanto à própria verdade.

Para entender o estado da relação entre a instituição e seus membros em diferentes contextos, e então tentar capturar a multiplicidade de formas de viver a religião – ensinou o sociólogo –, é preciso ir além dos discursos oficiais e centrar o foco nas modalidades concretas de existência da Igreja. Se há muitas formas de se encarnar o papel de sacerdote é porque a Igreja não

somente é uma instituição muito longe de algo como um bloco unitário e homogêneo; mas também porque está inscrita em um espaço de produção simbólica progressivamente mais complexo e competitivo, que tem colocado à instituição desafios no entendimento “dos sinais dos tempos”, aos quais ela tem reagido com mudanças e adaptações – mas também de forma heterogênea. Exemplo disso, as respostas vindas nos anos 1960 com o Concílio tornaram mais agudas divergências antigas no modo de entender a missão do homem da Igreja, suas formas de conceber a ação religiosa, em suma, o sentido do engajamento religioso.

Novamente, se as inovações e possibilidades de inovações – teológicas, dogmáticas, de cultura sacerdotal, entre outras – trazidas por Vaticano II incrementaram o espaço de possíveis dentro da instituição, elas se deram sempre em um gradiente de legitimidade, das mais ortodoxas às mais heterodoxas. E, novamente também, elas foram percebidas, compreendidas e levadas a cabo de formas distintas por diferentes setores e atores da Igreja, em função de uma série de elementos que tentamos destacar: a dimensão específica da instituição, os contextos sócio-histórico, político e geográfico, a geração etc. Isto é, as condições objetivas para se assumirem posturas em menor conformidade com as posições dominantes e mais legítimas da instituição se distribuem de modo desigual. Acreditamos que isto justifique a proposição de um programa de pesquisas destinado a compreender as múltiplas maneiras de viver o pertencimento a esse coletivo, de participar em suas atividades e de construí-lo praticamente.

Referências

- BESSIN, M.; BIDART, M.; GROSSETTI, C. (Dir.). **Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement**. Paris: La Découverte, 2009.
- BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- BRUNEAU, T. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.
- CARRIER, Y. **Lettre du Brésil: l'évolution de la perspective missionnaire: relecture de l'expérience de Mgr. Gérard Cambron**. Louvain-la-neuve: Collection Sillages, 2008.
- CAVALIN, T.; SUAUD, C.; VIET-DEPAULE, N. (Dir.). **De la subversion en religion**. Paris: Karthala, 2000.

CHAOUCH, M. T. La théologie de la libération en Amérique Latine. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v. 138, p. 9-28, 2007.

CORADINI, O. L. Os usos das ciências humanas e sociais pelo catolicismo e pelo luteranismo e as relações centro/periferia. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 9, p. 67-99, 2012.

CORTEN, A. **Le pentecôtisme au Brésil: émotion du pauvre et romantisme théologique**. Paris: Karthala, 1995.

DELLA CAVA, R. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: STEPAN, A. (Org.). **Democratizando o Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 231-273.

_____. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 916/1964. **Novos Estudos** – CEBRAP, n. 12, p. 5-52, 1975.

_____. Política a curto prazo e religião a longo prazo: uma visão da Igreja católica no Brasil (em abril de 1978). **Encontros com a civilização brasileira**, n. 1, p. 242-256, jul. 1978.

FILLIEULE, O. Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel: *Post Scriptum*. **Revue Française de Science Politique**, v. 51, n. 1-2, p. 199-215, 2001.

GRIGNON, C. Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 16, p. 3-34, 1977.

IFFLY, C. **Transformar a metrópole: Igreja católica, territórios e mobilizações sociais em São Paulo (1970-2000)**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

LAGROYE, J. **La vérité dans l'Église catholique: contestations et restauration d'un régime d'autorité**. Paris: Belin, 2006.

_____. **Appartenir à une institution: catholiques en France aujourd'hui**. Paris: Ed. Economica, 2009.

_____.; OFFERLÉ, M. (Dir.). **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2011.

LEVINE, D. H. Assessing the impacts of Liberation Theology in Latin America. **The Review of Politics**, v. 50, n. 2, p. 241-263, spring 1988.

LÖWY, M. **La guerre des dieux**. Révolution et politique en Amérique latine. Paris: Éd. du Félin, 1998.

_____.; GARCÍA-RUIZ, J. Religion et politique en Amérique Latine. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, n. 97, p. 5-8, jan./mars. 1997.

MABILLE, F. **Approches de l'internationalisme catholique**. Paris: L'Harmattan, 2001.

MAINWARING, S. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

NERIS, W. S. **A elite eclesiástica no bispado do Maranhão**. São Luís/Jundiaí: Edufma/Paco Editorial, 2014a.

_____. **Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil**. 2014. 404 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014b.

_____. Conversão e reconversão de padres no Maranhão. **Revista Pós-Ciências Sociais**, v. 14, n. 28, p. 263-290, jul./dez. 2017.

NERIS, W. S.; SEIDL, E. Circulação internacional, politização e redefinições do papel religioso. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 15, n. 32, p. 279-308, 2015a.

_____.; _____. Redes transnacionais católicas e os Padres Fidei Donum no Maranhão (1960-1980). **História Unisinos**, v. 19, p. 138-151, 2015b.

_____.; _____. Uma Igreja distante de Roma. **Revista Estudos Históricos**, v. 28, p. 129-149, 2015c.

_____.; _____. Crise e recomposição do *habitus* religioso na periferia do espaço católico. **Pro-Posições**, v. 28, n. 3, p. 204-241, 2017.

NOVAES, R. **De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo**. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

PAGIS, J. La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en mai 68. **Revue Française de Science politique**, v. 60, n. 1, p. 61-89, 2010.

PALÁCIO, C. Deslocamentos da teologia, mutações socioeclesiais: caminhos recentes da teologia no Brasil. In: BOFF, L. (Org.). **Brasil: povo e igreja(s)**. Petrópolis: Vozes, 2003.

PRUDHOMME, C. De la mission aux ONG de solidarité internationale: quelle continuité? In: DURIEZ, B.; MABILLE, F.; ROUSSELET, K. (Dir.). **Les Ong confessionnelles: religions et action internationale**. Paris: L'Harmattan, 2007. p. 55-69

RAISON DU CLEUZIOU, Y. **De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980)**. Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse. Thèse (Doctorat en Science Politique) – Université Paris 1, 2008.

_____. Des fidélités paradoxales: recompositions des appartenances et militantisme institutionnel dans une institution en crise. In: LAGROYE, J.; OFFERLÉ, M. (Dir.). **Sociologie de l'institution**. Paris: Belin, 2010. p. 267-290

_____. **Qui sont les cathos aujourd'hui?** Sociologie d'un monde divisé. Paris: DDB, 2014.

SAPPPIA, C.; SERVAIS, O. Politique et christianisme après 1945: engagement des acteurs de la mission en Afrique, en Amérique latine et en Europe. **Histoire, monde et cultures religieuses**, n. 14, p. 5-12, 2010.

SAUVAGE, P. Relations entre Belges et Latino-Américains à propos de la théologie de la libération (1970-1980). In: SAPPPIA, C.; SERVAIS, P. **Les relations de Louvain avec l'Amérique Latine (1953-1983):** Entre évangélisation, théologie de la libération et mouvements étudiants. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant, 2006. p. 115-121.

SÉGUY, J. Pour une Sociologie de l'ordre religieux. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, n. 57, v. 1, p. 55-68, 1984.

SEIDL, E. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul**. 2003. 508 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. An attuned discourse: the Catholic episcopate on “politics” and the “social”. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, p. 145-164, 2008.

_____. Lógicas cruzadas: carreiras religiosas e política. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 6, p. 11-27, 2009.

_____. Uma elite pouco (re)conhecida: o episcopado brasileiro. **Tempo Social**, v. 29, p. 35-60, 2017.

SERBIN, K. **Diálogos na sombra:** bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Padres, celibato e conflito social:** uma história da Igreja católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHEWEN, L. Adaptation et innovation: les stratégies évangélisatrices des missionnaires jésuites français en Chine au XVII^e siècle. In: ROUTHIER, G.; LAUGRAND, F. (Dir.). **L'espace missionnaire:** lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Paris: Karthala/Presses de l'Université de Laval, 2002. p. 19-36

SOUZA, L. A. G. de. **A JUC:** os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUAUD, C. **La vocation**: conversion et reconversion des prêtres ruraux. Paris: Minuit, 1978.

_____.; VIET-DEPAULE, N. **Prêtres et ouvriers**: une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969. 2^{ème} éd. Paris: Karthala, 2004.

SUÁREZ, H. J. Une mystique de la politique. Note de recherche: sur l'engagement de prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n. 155, p. 90-100, 2004/2005.

TURCOTTE, P-A. À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux. **Sociologie et Sociétés**, v. 22, n. 2, p. 65-80, 1990.

ZHENG, C. Missionnaires et missionnés: une recomposition identitaire réciproque. In: DOUAIRE-MARSAUDON, F. et al. **Missionnaires chrétiens autrement**. "Mémoires/Histoire". Paris: Éditeur Autrement, 2008. p. 28-30.

Impure Catholicism: politicization and transgressions of religious boundaries

Abstract

The article discusses the phenomenon of politicization of Catholic priests in Brazil. Based on elements borrowed from the political sociology, it discusses some analytical perspectives considered advantageous in the apprehension of forms of concrete existence of the Catholic institution, and of the ways of putting the religious authority into practice. The analysis of two religious itineraries, of different generations and with different types of insertion, tries to demonstrate some of the mechanisms at work in the processes of interpretation that professionals of the Church make about the truth of the institution, leading them to experience their religious engagement in terms that do not separate it from a political action.

Keywords: Politicization. Catholicism. Church. Political Sociology.

Recebido em: 10.06.2017.

Aprovado em: 20.08.2017.